



TITLE:

持続と永遠 -ベルクソンとアンリ-

AUTHOR(S):

吉野, 斉志

CITATION:

吉野, 斉志. 持続と永遠 -ベルクソンとアンリ-. 宗教学研究紀要 2014, 11: 99-116

ISSUE DATE:

2014-12-05

URL:

<https://doi.org/10.14989/192283>

RIGHT:

持続と永遠 ——ベルクソンとアンリ——

吉野齊志

La durée et l'éternité. Bergson et Henry

Tadashi YOSHINO

Nous étudions la notion de la « durée pure » et de l'« éternité de vie » chez Bergson en comparant sa philosophie avec celle de Michel Henry. Bergson commence sa réflexion philosophique par sa théorie de la « durée pure », c'est-à-dire du temps, et critique toujours les philosophies pour lesquelles le temps n'est que l'affaiblissement de l'éternité. Mais, par ailleurs, il affirme l'idée d'« éternité de vie », opposée à celle d'éternité de mort qu'il critique. Comment la durée est-elle compatible avec l'éternité? Pour répondre à cette question, nous montrerons que la durée bergsonienne a des caractéristiques communes à l'immanence henryenne, mais que Bergson souligne l'irréversibilité du temps tandis que la temporalité propre à l'immanence henryenne est la possibilité de répétitions infinies ou « éternité ». À travers cette comparaison, nous trouverons l'existence de l'éternité en approfondissant le concept de durée chez Bergson. En même temps, il deviendra évident que cette problématique se rapporte à celle, religieuse, de la personnalité et de Dieu.

はじめに

ベルクソンは一九一五年のヘフディング宛書簡において、「持続の直観」こそ、自らの出発点でありつねに立ち戻ってきた「学説の中心そのもの」であると見なしている（Mél, p.1148¹）。そうしたベルクソンの哲学にとっては、「時間は創発（invention）」（EC341/784）であり、「運動の内には、動体に帰属させられる継起する諸位置の内にあるよりも多くがある」（EC315/762）のであって、それゆえに「全ては与えられている」（EC344/787）と考え、時間を永遠性に対する不完全さ、「存在の弱まり」（EC318/764）と見なす——ベルクソンによれば、古代以来の西洋思想史を貫いている——考え方こそ、何よりも批判されるべき相手である。

しかし他方で彼は、一切の持続を持たず全てが一度に空間的に展開される「死の永遠」に対置された「生の永遠」（PM176/1392, 210/1419）について語ってもいる。全てが動き、たえず新しいものが創造される持続は、全ての「永遠」を排除するわけではないのだろうか。

本稿はこの点を検討するべく、ベルクソンとミシェル・アンリとの比較を試みる。ベルクソンが根源的時間たる純粹持続に「生」に通じるものを見出す一方、アンリも全ての現象性の根源に「生」を見出す。両者の比較により、ベルクソンの純粹持続は自らの外へと展開する「脱自」ではなく、むしろアンリの「内在」に通じる自己受容という性格を持つこと、それも生に固有の、自らの内に留まりつつもやはり活動性であるような内在であることが明らかになるであろう。ただしアンリの内在において強調される性格はむしろ永遠性であり、そこに特殊な時間性が認められるとしても、それはベルクソンと異なり反復可能で、不可逆的ではない。その相違と接点を見ることで、ベルクソンの持続は内在的時間性であればこそ、その極限として「生の永遠」に通じていること、さらには両者において、この問題が「神」という宗教的問題系に通じていることも明らかになるはずである。

1. アンリの「内在」の哲学

まずはアンリ最初の主著『顕現の本質』から、彼の「内在」の哲学の概要を見ることにしたい。

アンリによれば、何かが顕現するためには「隔たり（distance）」が必要であるという「存在論的一元論」（EM91）が西洋思想を貫いており、この隔たりをアンリは「現象学的隔た

り」(EM75)と呼ぶ。しかし、隔たりは自己とは別のものを顕現させるだけであるが、そのためにはまず「現れる作用が現れる」(EM270)必要がある。すなわち、第一に隔たりなしの自己顕現がなければならない。

アンリは自らの哲学を、とりわけハイデガーの「超越」の哲学の批判を通して主張する。ハイデガーにおいては、「超越」「脱自²」こそが「自らをそれ自身において示すもの」としての「現象³」を可能にするのであるが、「超越」とは、まさしく隔たりを開く力能に他ならないからである。アンリによれば、自らの外に出る作用である「超越」はそれ自身が現れるために、自らの内に留まること、すなわち「内在」をつねに前提する。その意味で「内在は超越の本質である」(EM309)。

ハイデガーはそのカント解釈において、カントの感性と悟性、すなわち直観と思考を統一する共通の根を「超越論的構想力」に見出している。すなわち思考と直観という「二つの異質な本質」が「それぞれにおいて同時に自発的であり受容的である」(EM219)ことは、構想力によってのみ基礎付けられる。

だがアンリによれば、「受容されること」こそが「顕現すること」を意味し(EM215, Cf; EM256)、現象学的に現れの構造を問う以上、根源的なのは受容である。したがって構想力が「地平を受容する」ことが問題になる(EM214)。そしてハイデガーも「直観によって直接に受容され得るものをわれわれは知覚可能と呼ぶ」と言い、構想力を「直観能力」と呼んでいるように、地平の受容、すなわち地平が知覚可能になることを可能にするものは「直観が構想力であるということではなく、構想力が直観であるということ」(EM216)の内に見出されねばならない。かくして、ハイデガーの意図に反して、直観と構想力の根拠付け関係には循環が生じてしまう。思考と直観の合一の可能性という問題の解決後に登場するいっそう根本的な問題は「超越それ自身の可能性」(EM222)、思考と直観に共通する本質の「内的構造」(EM224)の問題である。

続いて「自己触発」としての時間の議論が登場する。カントにおいて時間は感性の形式であるが、ハイデガーは感性と悟性の共通の根たる構想力の内にも時間的性格を見出し、それを「純粹自己触発」として規定する。しかるにアンリは「自己触発」に「自己による触発」と「自己の触発」を区別し、自己による触発は——現象学的には受容こそが根拠であったのと同様に——「自らがそれによって触発されていることを見出すものを前提」しており、その意味で「自己による触発は自己の触発の内にその根拠を見出す」(EM231)と論じる。そしてアンリによればハイデガーの純粹自己触発も、「根源的時間」がまず超越によって「継起の地平」たる「純粹時間」(ハイデガーは「今系列としての時間⁴」と言う)を形成するという形で触発し、それを受け取る形で触発されるのであり、受け取る方が根拠となる「自己の触発」である(EM234)。

しかし「時間はいかにして超越の地平の受容を保証し得るか」(EM236)とえば、「超越がこの地平の形で対向させる純粹存在論的内容を時間が直観する限りにおいて」

(EM237) であり、結局「直観」が戻ってくる。そして「直観するとは自らを与えるものを受け取ること⁵⁾」(EM239)なのであるから、ここでも受容は説明されるというより前提されているのである。

結局、本質（アンリにおいてこの語は「顕現の本質」、すなわち現象性一般の条件を意味する）が地平を形成して受容するという構造は、時間という観点を導入してもやはり、根源的時間が純粹時間の地平を形成して受容するという形で維持されている。そして、その「根拠」としての受容性こそが解明されねばならないのだが、それに対する答えとしては、「直観」は「一つの名」あるいは「端的に哲学的伝統から借用された、神秘的で解明されていない一つの力能」（EM226）に過ぎないのである。

アンリはそれに対し、超越の根拠たる内在、顕現の本質の自己顕現の内的構造をやはり「自己触発」として規定するが、それはハイデガーの「純粹自己触発」と異なり「自らを受け取る」（EM291-292）だけである。「本質がそれ自身を受け取る可能性は自らを触発する可能性であり、自己触発である」（EM301）。この内在は「世界なき意識」（EM327）であり、「統一」（EM, § 35）であり、自らの外に作り出したものを何も含まないという意味で「直接的」（EM, § 36）である。さらにそれは「生」であり「情感性（affectivité）」（EM, Section IV）として規定される。

こうしたアンリの「内在」概念は、ベルクソンの純粹持続とどこまで重なるものであろうか。そこで次はベルクソンの時間論を検討し、その内在的性格を明らかにしよう。

2. ベルクソンの時間論

（1）時制分節以前の統一的時間

『試論』のベルクソンが純粹持続の分析に当たって例として挙げるのは、時計の振り子の連続する振動を知覚するといった経験である。

たとえば、「秒を刻む振り子」が一分で六十回振動した時、「もし私が六十の振動を一度に精神のただ一つの統覚によって表象するならば、私は仮定により継起を排除することになる」。他方で、これらの振動が「空間中でそれらの産出様態を変えることなく」継起すると仮定するならば、「私は先行する振動の記憶を排除してそれぞれの振動を考えねばならないだろう。なぜなら、空間はいかなる痕跡も保存しないからである」。この場合、私は現在の振動を知覚するのみであり、やはり継起を考えることはできない。実際の時間

の経過という現象はそのようなものではなく、「現在の振動に合流させて、それに先行していた振動の記憶を私は保存する」のであり、「二つの事物は一つになり」、諸振動のイメージは「一方が他方の内に、一つのメロディーの音符のように互いに浸透し互いに組織化し合う」ものとして知覚されるのである（E78/70）。まず個々の音が相互に切り離されたものとして与えられるのではなく、メロディーはまず固有の質を持った一つのメロディーとして与えられるのであり、その意味で時間的に与えられる現象は「多性（multiplicité）」（E63/58）ではあるが、諸要素が判明に区別される数的多性とは異なり、統一なのである。

さらに、ベルクソンの時間論のもう一つの性格を示しておこう。『試論』はもっぱら流れつつある時間という現在を描写しているが、そこには過去の残存というテーゼが同時に含意されている。「エネルギー保存則」の下で決定論的な物理法則に従う系は以前の状態に回帰可能な系であるが、それは「慣性的な物質は持続しない、あるいは少なくとも流れた時間のいかなる痕跡も保存しない」（E115/101）ことに由来する。しかし、このような過去への回帰は「意識の諸事実の領域においては知解不可能」であり、それゆえ「生物たちにとってはおそらく、そして意識的諸存在にとっては確実に、過去は一つの実在である」（E115-116/102）。ある時点 A の状態が後の時点 B においてそのまま再生されるのであれば、A から B の間に流れた時間は無かったのと同じことになるからである。

そもそも、純粹持続が相互浸透した多性であり、統一であるならば、現在と過去も相互浸透して、一つになっているはずである。だからこそベルクソンは、「われわれの魂の深い諸状態、自由な諸行為によって翻訳される諸状態は、われわれの過去の歴史の総体を表現し要約する」（E139/122）と述べるのである。

そして『物質と記憶』においては、心理学的研究を数多く参照した記憶の解明という切り口から、この過去の残存が前面に出てくることになる。ベルクソンによれば、過去は存在することをやめたわけではない。そして記憶とは脳内に保存される記録のようなものではなくて、自らを保存する過去そのものに他ならない。また、「私の現在」、「実在的で具体的な、生きられた現在」は数学的瞬間のようなものではなく、「私の過去と私の将来を同時に侵食している」、厚みを持ったものである。「知覚される限りでの直接の過去」は「感覚」であり、「直接の将来」は「行為あるいは運動」であるので、具体的現在とは「感覚運動的」なものとして、過去と将来の両者を含んで「非区分な全体」を形成する（MM152-153/280-281）。さらに、「記憶力（mémoire）の現象」にこそ「精神の実在性」（MM76-77/220）が求められ、「われわれの性格は、われわれの全ての諸決定につねに現前しており、まさにわれわれの全ての過去の諸状態の現実的総合である」（MM162/287）とされているので、もっとも広い意味での「現在」は全ての過去を含み、それが同時に将来の行為への意志でもある、ということになる。

より後年の「変化の知覚」（一九一一年）から具体的な事例を引くならば、講義をしている「私」にとって「私の現在」は今喋っている「文章」だということもできるが、もっと「注意」の範囲を拡大するのであれば「それに先行する文章」をも、さらには「講義のそれまでの全ての文章」、「講義に先行する出来事」をも包摂し得る。それゆえに「われわれの現在とわれわれの過去の間にわれわれが設ける区分は、恣意的ではないにしても、少なくとも、われわれの生への注意が包摂し得る領野の広がりに対する相対的」であって、「十分に強力で、あらゆる実践的関心から十分に解放された生への注意は、非区分な現在の内に意識的人格の過去の歴史全体を包摂する」（PM169-170/1386-1387）。すなわち、この広義の「現在」の中から、関心に応じてある範囲を切り出すことで過去と現在の区分が生じるのである。裏を返せば、具体的現在としての純粹持続は、過去たる記憶と将来たる意志を包摂するがゆえに、過去／現在／将来という時制の分節以前の時間なのである⁶。

（2）非脱自的時間としての純粹持続

さて、ここで重要なのは、『試論』第一章のベルクソンは、外界に属する「量」と内的経験に属する「質」を注意深く区別しており、外界認識は持続に属する質的な面を捨象することで成立するものだということである。すなわち、純粹持続は外界との関係で捉えられるのではない、純粹に内的な経験である。

加えて、記憶の保存とその「総合」による具体的現在の形成の性格をいっそう明らかにするために、ベルクソンにおける物質と精神、すなわち物質と記憶の二元論の内容を明確にしておこう。『物質と記憶』において、彼は知覚が記憶になるという常識的な考えを転倒する。その議論によれば、過去の出来事は全て「純粹記憶（souvenir pur）」として保存されるが、それは知覚とは本性を異にしており、それ自体は「非伸張的で無力」（MM156/282）、「無意識的」（MM156/283）である。想起の際に生じるような、記憶に基づく不在の対象の表象は純粹記憶から区別されて「記憶イマージュ」と呼ばれており、これは知覚と同じ性格を帯びる。記憶イマージュは純粹記憶から生じるのであり、他方で現在の対象についての知覚も記憶イマージュに浸されており、実際の知覚は対象から来る流れと純粹記憶から来る流れという「反対方向の二つの流れ」（MM142/272）の合流である。それゆえ「純粹記憶」「記憶イマージュ」「知覚」の三項について、「どこで諸項の一つが終わり、どこで別の項が始まるのか、正確さをもって言うことは不可能である」（MM147-148/276）。しかし、純粹記憶は知覚となり得るが、逆向きに知覚が記憶となることはない。というのも、もし記憶が弱められた知覚でしかないとしたら、「私が感じる激しい苦痛は弱まることで、最後には思い出される大きな苦痛となるだろう」が、それは

不条理だからである（MM151/279）。「現在の記憶と偽再認」（一九〇八年）においてはさらに、「記憶の形成はけっして知覚の形成の後から来るものではなく、知覚の形成と同時である」と主張される（ES130/913）。

すなわち、純粹記憶が「物質化」（MM150/278）して知覚となる過程は、表象を形成する過程と言える。しかし、純粹記憶はその出発点として存在するのであり、表象のようにして形成されるのではない。具体的には、文字を読む経験に関する分析が参考になる。ベルクソンはゴルトシャイダーとミュラーによる実験を引用する。それによれば、見慣れた定型句に誤字脱字を交えたものを一瞬だけ見せられた被験者は、「難なくその文句を読む」が、誤字脱字のない正しい定型句を読んだと主張する。すなわち被験者は「不在の文字」をも見ているのである。そこからベルクソンは「実際に覚知された文字は記憶を喚起するのに役立っているだけである」、「書き文字（inscription）と同等に、そしてそれ以上に観察者が見たのはこの記憶である」と結論する（ES98/888-889）。

ここで人はまず文字を知覚して、それからそこに記憶を投影するのではない。一瞬であっても文字を知覚した時にはすでに、その知覚は記憶の投影によって構成されているのである。しかも、文字を目にする瞬間、あるいはそれ以前から、無数の定型句の記憶があらかじめ現前しており、その内で眼前の文字を読むのに役立つものだけが顕在化して知覚となるのでなければならない。つまり、今こうしている際にも、過去に目にした文字列の記憶がことごとく現前しているのであればならず、それこそ全過去が「われわれの全ての諸決定につねに現前」しているという主張の意味であろう。その内で、われわれが志向的に対象として把握するのはごく一部である。すなわち、個々の知覚や想起と異なり、現在の経験全てに浸透している過去の全記憶はむしろ印象の次元にあって、志向的ではない⁷。

また、「過去の諸状態」の「総合」は、過去がそれ自身に留まることによって自ずと生じるのであり、脱自的でもない。それは「現在の内への過去の保存は変化の不可分性に他ならない」（PM173/1389）、「過去はそれ自身で、自動的に自らを保存する」（PM176/1387）といった表現に明瞭に見て取れる。持続の諸状態が相互浸透して統一されているのはそれ自身の性質であって、他にそれを総合する力は必要ないのである。

今や、現在の内に過去を保存し、「雪玉」（EC2/496）式に蓄積していくというベルクソンの時間論は、それまでの自らを受け取るものとして解釈することができる。まさにこれこそ、アンリの言う内在の自己触発に通じるものではないか。続けて、「生」と「情動」に関するベルクソンの考えも見て、アンリと照応しておこう。

3. 照応——生、情動、自由

(1) ベルクソンにおける生と情動の概念

アンリの「生」は「生物学の対象」となるような生ではなく、存在論的な意味を持つ（CMV47）。ベルクソンの場合、『創造的進化』は進化論を積極的に引用して検討しており、生は一方では生物学の対象であるが、他方で同書はまず『試論』および『物質と記憶』の内容を振り返って持続論を概括した上で、「宇宙は持続する」（EC11/503）としてそれを宇宙全体に拡張し、さらにその宇宙の中で「特権的諸対象」として「生物体」（EC12/504）を見出すという論の展開になっており、生は単なる外的観察の対象に留まらず、内観によって捉えられた持続の性格を受け継いでいることも確かである。また、『進化』以前の著作においても、「時間は見られるのではなく、生きられることを求める」（E144/126）とあるように、「生きる」がしばしば持続に結び付く動詞であったことも指摘しておきたい。

続いて「情感性」であるが、アンリは「感覚」と「感情」を明確に区別しており、内在の規定となるのはあくまで感情である。メーヌ・ド・ビラン論においても、ビランの「努力の感情」を筋肉の感覚と混同する解釈をアンリは批判している（CPP96）。それゆえ「情感性は感性とは何の関係もない」（EM578）し、「感情は決して感覚され（senti）ず、またされ得ない」（EM579）と言われるのである。そのより詳細な規定を引くと、「情感性は自己触発の本質であり、その理論的あるいは思弁的ではなく具体的な可能性、すなわちその構造の観念性においてではなく疑いなく確実な現象学的実効化において把握された内在それ自身は、本質がそれ自身を受け取り、感じる仕方であって、それも本質によって前提され本質を構成するこの『自己自身を感じる』としての『自らを感じる』が本質において、情感性の内で、〈実効的な自己自身を感じる〉として、すなわちまさに感情として発見されるような仕方、そうなのである」（EM577-578）。自らとは別のものを受け取る感性の「感覚」からは厳密に区別された「自らを感じる」とこそがアンリの情感性の特徴であり、そしてこれは「自己」の規定そのものでもある（EM581）。

他方で、ベルクソンは必ずしもそうした区別を行わず、『試論』の第一章では「心的諸状態」全般を広く論じている。しかし同時に、彼は意識状態を細かく場合分けして、それぞれについてまったく内的・質的な面と、外界の量に結び付いている面を注意深く区別してもいる。

だが、もっとも重要なのは最後の主著『二源泉』の情動論である。ベルクソンはこの著作において、「知性より下（infra-intellectuelle）」と「知性より上（supra-intellectuelle）」の「二種類の情動」を区別する。前者の情動は「観念または表象されたイマージュに後続

する」ものであり、しばしば知性のような他の心的能力と対立する。それに対して、知性より上の情動は、「上」というのが「時間における先行性」と「生じさせるものの生じさせられたものに対する関係」を指すと言われているように、「観念を生じさせる」ものであり、知性も含めた精神活動の根底にある（MR40-41/1012）。それゆえにこの情動は「感性的なものでも理性的なものでもなく」、「感性にとっても理性にとっても、またその他のものにとっても根そのものにある」（MR248/1174）と言われる。さらにベルクソンは例として「ベートーヴェンの交響曲」において作曲家を突き動かしていた情動を例に挙げ、「この類の情動は多分、非常に遠いとはいえ、神秘家にとって神の本質そのものである崇高な愛に似ている」（MR268/1190）と述べて、知性より上の情動を神秘主義が「神」そのものと見なす「愛」と重ねている。しかもこの愛は、自らから区別された対象を持たない。「上位の次元の情動はそれ自身で自足している」。「愛はその本質によって形容されるのであり、その対象によって形容されるのではない」（MR270/1191-1192）。ここではまさしく、感性和理性といった心的諸能力の共通の根であり、自らの外に何をも志向しない情動が描写されている。これはやはりアンリの情感性に通ずるものである。

かくして、意識の「直接所与」たるベルクソンの純粹持続は、感覚や感情における質的意識の、自己受容における統一として捉えられるのである。しかし、持続の性格として「自由」「創造」を強調するベルクソンとは対照的に、アンリにとって受容性たる内在はまずは受動性であり、内在の「無力（non-pouvoir）」（EM359）、「非自由（non-liberté）」（EM363）が強調されるのである。

（2）ベルクソンの自由論

ここで注目すべきは、複数の選択肢が存在し、その内からいずれかを選べるという自由についての考え方をベルクソンがはっきりと退けていることである。同じ前歴が与えられても異なる行為が可能であるという形で自由を考えること自体が、「ある自由行為の心的前歴が新たに再生され得る」（E166/144）ということを含意しており、これがかえって、前歴が同じならば生じる結果も同じはずだという決定論を呼び込むからである。

確かにベルクソンは持続に関して、「天文学者が蝕を预言する」（E87/78, 146/127）際のような予見可能性を否定し、「予見不可能な新しさの連続的創造」（PM99/1331）を主張している。しかし、ベルクソンが自由に対置して論駁する「決定論」は、まさにそうした天文学の事例に代表されるような、ある時点での状態が与えられれば、そこから演繹的に将来の状態を導き出すことができるという「予見可能性」と結び付いている。裏を返せば、別の形で決定論は認められる余地があり、自己の前歴による自己決定という必然性

は必ずしも否定されない。そのことをよく表しているのが、『試論』の「その時〔＝自由行為の際〕、われわれがわれわれの性格の全能な影響に屈することを引き合いに出しても無駄であろう。われわれの性格、それはやはりわれわれである」（E129/113-114）という記述である。これは自己決定としての自由を主張する言葉であるが、同時に自己自身に対する非自由を示してもいる。この点でジャンケレヴィッチが、ベルクソンの自由を「有機的必然性⁸」と呼び、スピノザの名前までもそこに結び付けたのは正当と思われる。

とすれば、人格性の全体、過去の全歴史を表現して、そこから「熟れすぎた果実のように」（E132/116）生じるベルクソンの自由行為には、自己自身を受け取るアンリの「自己触発」は相応しいのではないか。アンリの「非自由」も、存在は外に対しては超越の自由を持っていたとしても、「自らに対してはもはや自由ではない」（EM300）ことを意味しているからである。

また『試論』は、「まったくの純粹持続は、われわれの自我が自らを生きるにまかせ（se laisse vivre）、現在の状態と先行する諸状態のあいだに分離を打ち立てるのを控える時にわれわれの意識の諸状態がとる形である」（E74-75/67）と述べている。この「自らを生きるにまかせ（se laisse vivre）」という表現は、持続の非能動的な性格を示唆する。

ここに「受動性」を見て取り、それと自由との関係を論じる解釈者もいる⁹。確かに、ベルクソンが挙げている振り子の振動の知覚といった例から、印象は外からやってくると考えればそれは受動であるし、他方で行為は外界へと働きかけるものとするならば能動である。しかし、「自らを生きるにまかせる」という再帰動詞は、そのような外に対する能動／受動には還元されない純粹に内的な自己関係であって、ここにおいて持続は、自らの外から何かを被るのでも、自らの外に対して働きかけるのでもないというのが、適切なのではないか。その意味で取るならば、ベルクソンの議論は「純粹受動性と、またその内容に外的な能動性とに対する二重の拒絶¹⁰」であり、「この『生きるにまかせる』はやはり一つの作用である¹¹」というヴォルムスの主張は妥当である。そして先に見たように、この自らの内に留まる作用としての純粹持続があって、それに基づいて外への志向性も成立するのである。

ただしベルクソンにおいて、自由行為は内的持続から生じて外界に結果を生じさせるものであり、その意味で持続に内から外へという契機が属していることも見逃せない。しかし同時に注意しておくべきは、ベルクソンは静止をいくら集めても運動を再構成することはできない（EC31/520）と主張しており、内から外へ、持続から空間への移行は基本的に不可逆的だということである。「知的努力」論においても、「生成」たる「力動図式」は最初に与えられ、それを「静的」なものたる「諸イマージュ」へと展開する過程に努力が存するのであるし（ES188/957）、世界の創造においても、まず生の創造的運動があって、その「中断あるいは逆転」、「単なる停止」から物質が生じるのだと言われている（EC209/672, 240/698）。すなわち、持続は空間的なもの、静的なものを生み出すが、全て

が静的になってしまえば、もはや持続は生じない。したがって、外へと働きかける行為においても、内的なままに留まり続ける純粋持続がつねに存在せねばならないはずである。ベルクソンにおいては、先行形成された「観念」と実現された「行為」の間の「媒介」として「努力の感情」(E158/138)が存在するのだが、ことさらに努力をしていなくとも、たえず「私は変化し」、「私は持続している」(E157/137) ことに変わりはないであろう。それこそが「内在」としての純粋持続なのではないか。

4. 時間論における差異と接点——持続と永遠

(1) 二つの差異

その上で、ベルクソンとアンリの間の差異に注目せねばならない。

第一に、アンリは内在が「見えないもの」であることを強調する。対して『物質と記憶』のベルクソンは物質を「諸イマージュの総体」(MM1/161)と規定し、「諸イマージュにとって、在ることと意識的に知覚されて在ることの間にあるのは単なる程度差であって、本性の差異ではない」(MM35/187)といういくぶんバークリー的なテーゼを掲げることによって、いわば「見る『私』を含意しない」視野¹²から外的知覚を基礎付けている。ここにおいては主客未区分の、隔たりが入り込む以前の状態で、物質は自ずから、内在的に現れるのである。

そこに志向性を持ち込むのは、有用なイマージュのみを受け取り他は素通りさせるという自己の身体の振る舞いである。「実際、外的諸対象の大きさ、形、色そのものが私の身体がそれらに近づくか遠ざかるかに応じて変様し、匂いの強さや音の激しさが距離(distance = 隔たり)とともに増減し、最後にこの距離それ自身がとりわけ、周囲の諸物体が私の身体の直接の行為に対していわば〈どれだけ保証されているか〉を表象している」(MM15/172)。アンリは「関心」に基づく関係を「実存的隔たり」(EM80)として「現象学的隔たり」から区別しているが、ベルクソンにおいてはむしろ「実存的隔たり」こそが、内在的な現れの内に隔たりを刻むという形で「現象学的隔たり」を根拠付けるのである¹³。

第二に、ベルクソンの純粋持続は非脱自的であってもやはり時間であり、その「同じ瞬間が二度現前することはない」(E150/131)ことが、ひいては「不可逆性」(EC29/519)が強調される。これに対して、アンリが「〈生〉に固有の時間性」(CMV199)、「徹底

して内在的で、非脱自的で、パトス的な時間性」(CMV201)を語る場合、強調するのは反復であり、永遠性であって、その時間性の内には「永遠の運動、永遠の変化がある」ばかりで「なんら過ぎ去ったものはなく、まだないであろうものもなく、何も失われず何も期待されない」(CMV202)。これは、アンリが行為をその反復可能性、その行為を遂行する力能から考えることによる。アンリにとって内在は「主観的身体」という性格をも備えているが、その「身体」は「習慣」(CPP134)、すなわち「ある行為を反復する力能(puissance)」(CPP138)そのものであり、たとえば「手」は「掴むという特定の行為ではなく、その現在において、すなわち存在論的現在においてその内にその固体の、そして世界の全固体一般の過去と将来の全ての把握(préhensions)をも備えている把握の一般的可能性」(CPP134)である。

ベルクソンが「音楽的情動」について、「音楽はこれらの感情をわれわれの内に導き入れるのではない。音楽はむしろわれわれをこれらの感情の内に導き入れる」(MR36/1008)と情動の受動的性格を強調しつつ、その直後に「創造は何よりも、情動を意味する」(MR42/1013)と述べてそれを「創造」と結びつけるのに対し、アンリが「創造」を退けるのも、この時間論の違いによる。アンリにとっての創造は「それが創造するものを自らの外に立てる¹⁴」ものであるのに対し、ベルクソンにおいては自足した情動がたえず変化する、各瞬間が予見不可能な新しいものであり続けることが、すでにして「創造」である。というのも、あくまで内から外への移行、持続からの空間の発生は不可逆である以上、「それ〔意識的力〕自身の内での」(ES31/837)創造は外からやって来るものではなく、自らの内に留まる中で生じるものと考えられるからである。

(2) 神、人格、永遠性

それでは、時間論に関して両者の間に接点はないのか。

ここで示唆的なのは、ベルクソンのキリスト論である。ベルクソンは『二源泉』において、キリスト教神秘主義を引用して神と人間との合一について語っているが、これもアンリと通じる点であり、しかもここにはそれまでの持続論の範囲に留まらないものが認められるからである。さて、『二源泉』のベルクソンはキリスト教神秘主義の起源にキリストの存在を認め、全ての神秘家は「福音書のキリストが完全にそうであったものの、独自だが不完全な模倣者であり継承者たちである」とまで言う。彼によれば、「キリストが人間と呼ばれたか否かは重要ではない。彼がキリストと呼ばれたかどうかでさえ重要ではない」。たとえイエスの歴史的実在性を否定しようと、「山上の垂訓」や「その他諸々の神的な言葉」、そしてそれを書いた福音書の著者の存在を否定はできず、重要なのはその内

容である（MR254/1178-1179）。すなわち福音書のキリストは、イエスという人物やそれを取り巻く歴史的な文脈から切り離されて考えられている。しかし同書中でベルクソンは、「開かれた魂」の例としてソクラテスを挙げ、ソクラテスに対する古代ギリシア社会という文脈の重要性を主張している（MR59-62/1026-1028）。フィロネンコの指摘するように、ソクラテスの場合には「呼びかけが規定と一致する」のに対し、福音書のキリストの場合には「呼びかけと規定は分かれる」のである¹⁵。

確かに言えるのは、ベルクソンのキリストは、ソクラテスや、あるいは「聖パウロ、聖テレサ、シエナの聖カタリナ、聖フランシスコ、ジャンヌ・ダルク」（MR1168）といった神秘家たちが歴史的な存在として考えられているのとは明らかに異なり、その歴史的実在性が問題にならないような、そう言って良ければ理念的な存在として考えられている、ということである。だが、そのような非歴史的な存在は、ベルクソンの持続の哲学においていかなる地位を占めるのだろうか。

一種の非歴史的な根源とその歴史的な伝達手段の分離、フィロネンコの言う「呼びかけと規定」の分離という同様の問題は、一九一三年の「哲学的直観」にも表れていた。この講演でのベルクソンは、哲学者が実際に書いたものと、その根本にある「直観」を区別する。表現はつねに同時代の言葉を借りねばならないが、根源的直観はどこまでもその哲学者に固有のものである。それゆえにベルクソンは「スピノザがデカルトよりも前に生きたとすれば、彼は実際に書いたのとは別のものを書いたでしょうが、しかしスピノザは生きて書き、われわれは確実にまったく同じスピノザ主義を手に入れているでしょう」（PM124/1351）と語るのである。しかしフィロネンコはカンギレムの批判を引きつつ、まさにこのように主張することでベルクソンは「持続の理論の放棄を完遂したように思われる¹⁶」と批判する。フィロネンコが『二源泉』に対して批判的なのも、神秘主義に関する実証性の問題など色々あるが、最大の理由はこの著作が「持続が問題になっていない唯一のベルクソンの著作¹⁷」だということにある。

しかし、もしこれがベルクソンの自らの哲学からの撤退ではなく、積極的な意味を持つとすれば、それは彼が持続の哲学を掘り下げた先で最後に、歴史から独立した永遠性に到達した、ということではないか。持続の底には、留まるものが存在するのである。

そうした解釈を掲げる解釈者にフヌイユがいる。彼は「変化の連続性」としての人格と、「情動」としての人格という二つの人格概念を区別する。変化の連続性としての人格は、時間的な変化の中で統一性を保ち、過去の積み重ねによって形成されているもので、ベルクソンが『試論』以来論じてきたものである。これに対して、情動としての人格は、上述のデカルトに依存しないスピノザの直観に相当するもので、「その人格によって生きられた歴史から独立している¹⁸」。後者は『試論』の「深い自我」よりもいっそう深い層であり、その概念は『二源泉』において初めて明確な形をとった。フヌイユはさらに、そのような人格であるための「努力」という概念に注目し、その努力は「人間において決して十全に

完遂されてはいない¹⁹」からこそ、神の人格が登場してくるのだと論じている。このような『二源泉』の人格概念に至るまでのベルクソンの思想の変遷に関しては、フヌイユもベルクソン自身の公刊しなかった講演を参照した上で、なおも「諸仮説²⁰」にとどまる部分があることを認めているが、この解釈はベルクソンの「神」がなぜ登場するのかを人格という観点から論じたものとして、大変興味深いものである。

もちろん、「諸変化はあるが、変化の下に変化する諸事物はない。変化は支持体を必要としない」（PM163/1381-1382）と主張するベルクソンにおいて、留まるものとは不変の基体のようなものではあり得ない。そこで重要なのが、持続の「緊張」の程度差という概念である。「赤い光」が物理学的には一秒間に四百兆の振動であるという例（MM230/340）で説明されるように、物質の弛緩した持続にとっては長い時間であるものを、人間のより緊張した持続は一瞬の内に「濃縮している」（MM234/343）のである。そこから、人間の持続は唯一のものでも、また至上のものでもなく、「歴史の全体」を「非常に短い時間」の内に一望するほどの「われわれの意識よりも緊張した意識」（MM233/342）も想定されることになる。

今こそ「生の永遠」の概念を検討する時である。「変化の知覚」には、「われわれが実在的持続へと嵌り込む」ほどに「われわれは原理の方向に身を置き直す。この原理は超越的ではあるが、われわれはその性格を帯びており、その永遠は不動の永遠であってはならず、生の永遠である」（PM176/1392）とある。「形而上学入門」（一九〇三年）によれば、われわれは内的な共感によって、自らの持続が他の諸持続との連続性の内にあることを捉えることができ、その連続性を二つの方向に辿ることができる、という。すなわち、一方で「下に向けて」は「ますます散漫になった（éparpillée）持続」があり、その極限は「われわれがそれによって物質性を定義するであろう純粋な反復」である。他方で「上に向けて」は「ますます緊張し、引き締め、強化する持続」があり、その極限が「生の永遠」なのである（PM210/1419）。「生の永遠」が、上述の人間の意識よりももっと緊張した意識の極限にあることは明らかである。すなわち、「生の永遠」は全ての時間的進展を包摂するという意味で「永遠」である一方、最高度に緊張してはいても、やはり持続なのである。

ただし、「緊張」概念の発展として、人間の持続よりもいっそう緊張した持続を仮定することはできても、そこからただちにそれが存在せねばならないことにはならない。しかるにベルクソンの神は決して単なる理論的仮定ではなく、何らかの実在性を持って経験に与えられている。それは、人間の個々の意識が、自己よりも大きな意識——『進化』では全生物の進化を包摂する「生の跳躍」の源泉にあるものが「意識、あるいはもっと言えば超意識」（EC261/716）と呼ばれていることも参照しておこう——、全歴史を包摂するほどのこの上なく緊張した意識と接しており、自己の人格の不完全さがそれを証する、ということではないのか。

ただいづれにせよ、ベルクソンの「神」は自己と同じ直接性をもって与えられるものではない。それゆえ、アンリが「絶対者がわれわれを見る眼はわれわれが絶対者を見る眼と同じ眼である」(EM69)と述べて、「神」や「絶対者」と同一視されるような性格を生に認める²¹のに対して、ベルクソンは留保なしに神との全面的な一致について語りはしない²²し、神については直接的で絶対的な確実性ではなく「推論」「本当らしいもの(vraisemblable)」(MR272/1193)の領域の問題だとしている。永遠は人間の自己と接触を持ってはいても、一致はしないのである。『二源泉』のベルクソン自身、自らの探求を「アフリカが未知の大陸だった時代」「探検家の話」に頼った「地理学」(MR260/1183)に喩えており、直接に神秘的直観を持ってはいない者の立場から語っている。

結論

本稿はまずアンリの「内在」の哲学の要点を見た。自らの外に出ることなく自己自身を受け取るのみの「内在」の「自己触発」こそが自己の外に出る「超越」を基礎づけ、一切の現れの根拠として働くのであって、それは具体的には「情感性」として規定されるものであった。

続いて、ベルクソンの時間論を見た。ベルクソンの純粹持続もまた、非志向的で非脱自的な時間であり、アンリの内在に通じる性格を備えていた。全ての過去——それは「記憶」であるが、決して表象的ではない——が一つの不可分な現在の内に浸透し現前して、同時に将来への意志をも形成している純粹持続は、過去／現在／将来という時制の分節以前の時間であり、そのつどそれまでの自己自身を受け取るという形で成立するものなのである。ベルクソンの情動も、自己の外に対象を持たない愛であり、アンリ的情感性に通じるものであった。

そして、純粹持続がそのような内在的自己統一であるからこそ、その自己統一の極限として、全歴史を短い時間の内に包摂するほどに緊張した意識、すなわち「生の永遠」をも考えることができるのである。その意味で、永遠性が強調され、自己と絶対者が一致するというアンリの内在は、ベルクソンの立場からすると、持続の極限としての永遠に相当するものであり、持続に関する探求を掘り下げた先に見出されるものであった。そこに「神」という宗教的問題を見出し、またその際にキリスト教神秘主義を引証することも二人の哲学者の共通点であるが、ただアンリの場合と異なり、ベルクソンにとって「永遠」や「神」は人間の意識と接触はあれど、そのまま一致するものではない。

リキエに従って、「ミシェル・アンリが前もって決定的にそこに自らをとどめることで著作を始めたところ、すなわち神秘的直観の入口において、ベルクソンは著作を終えねばならなかった²³」と言うのが、適切なのであろう。

こう言うとアンリの哲学の方が先に進んでいるように思われるが、それだけに留まらない面もある。一切の隔たりを内在から排除するアンリは、晩年の著作で神の「絶対的〈生〉(Vie absolue)」と人間の生を区別するようになって、そこに隔たりはなく、「ただ一つの生しかない」(CMV40)ことを強調し続ける。だが、アンリが非人称な生を否定して、つねに生が個性性を備えたものだとしつつ、全ての個人を包摂する大きな生について語るのは、どこまで説明として成功しているのか、いささかの疑問はある。ここにあるのは空間的な分割でも脱自でもない生の内的な差異化ではないか、と考えると、極限たる永遠と人間の自己意識が一致しないところで論じていたベルクソンの立場こそ、大きな生と個性化の問題を考えるに当たって光明をもたらすように思われる。そして、彼が持続の統一や不可分性を主張しつつ、あくまでその「多性」について語っていたことも改めて注目される。だが、この点についてはいずれ稿を改めて論じることにはしたい。

注

1 ベルクソンの著作に関しては以下の略号を使用し、『著作集 (*Œuvres*, Paris, PUF, 1959)』収録著作に関しては「Quadrige 版の頁数／『著作集』の頁数」の順で表記する。

E: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889).
MM: *Matière et mémoire* (1896).
EC: *L'évolution créatrice* (1907).
ES: *L'énergie spirituelle* (1919).
MR: *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932).
PM: *La pensée et le mouvant* (1934).
Mél: *Mélanges*, Paris, PUF, 1972.

アンリの著作に関しては、以下の略号を使用する。

EM: *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963.
PCC: *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965.
CMV: *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

2 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 329.

3 *Ibid.*, S. 28.

4 Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), in *Gesamtausgabe*, Band 3, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2010²(1951¹), S. 173.

5 Cf; Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op.cit., S. 173.

6 川瀬の表現によれば、「非注意的再認、すなわち、身体だけでは、ただ現在が与えられているだけであって、いわゆる時間的な三次元がそこで総合されてくることはありえない」のであって、「注意的再認」、すなわち「表象された記憶が知覚や行動と結びつくことで、知覚や行動の対象を豊かに構成し、そこに知的な意味が見出される現象」において「人間的経験における時間」「経験的時間」が成立する、ということになる（川瀬雅也『経験のアルケオロジー 現象学と生命の哲学』、勁草書房、二〇一〇年、一六九～一七〇頁）。純粹持続はそうした「時間的な三次元」よりも根源的な「時間の深層」ということになる（同書、第一〇章）。

7 「ゆえにベルクソンにとって、記憶は視向（visée）というよりもむしろ現前である」（Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, Paris, PUF, 2007³(1991¹), p. 52)。

8 Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 2008³(1959¹).

9 たとえば、David Lapoujade, *Puissances du temps. Version de Bergson*, Minuit, 2010, p. 29.

10 Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p. 62.

11 *Ibid.*, p. 67.

12 この表現は Rocco Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, Milano, Christian Marinotti, 2011, p. 123 による。

13 ただしアンリも、『見えないものを見る』においては「あらゆる知覚は原理において実践的・功利的である」と主張し、生に属する「反知覚（contre-perception）」としての絵画をそれに対置している（Michel Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky* (1988), Paris, PUF, 2010, p. 53)。

14 Michel Henry, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002 p. 107.

15 Alexis Philonenko, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Cerf, 1994, p. 364.

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*, p. 388.

18 Anthony Feneuil, *Bergson. Mystique et philosophie*, Paris, PUF, 2011, p. 76.

19 *Ibid.*, p. 86.

20 *Ibid.*, p. 85.

21 ジャニコーの批判的な註釈を引用するならば、「この内在において、生はそれを神に比肩させるように思われる諸属性—自己触発、永遠性、有限性の不在、完全性—に与る」（Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1990), in *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009, p. 113)。

22 「われわれの目には、神秘主義の到達点は生が表明する創造的努力と接触すること、したがって部分的な一致である。この努力は、神それ自身ではないとしても、神に属するものである」(MR233/1162)。この「部分的な」と「神それ自身ではないとしても」は神との合一に関する留保を語っている。

23 Camille Riquier, “Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle”, in *Michel Henry’s Radical Phenomenology*, Humanitas, 2009, p. 170.